

## REFLEXIONES ONTOLOGICAS SOBRE LA FILOSOFIA DE HUME

María Isabel Lafuente

Las interpretaciones de la filosofía humeana han pasado de las lecturas clásicas del Tratado, que fijaban su atención sobre todo en su primera parte, a lecturas que o bien tratan con preferencia las últimas partes del mismo, o bien atienden la petición del propio Hume e ignoran dicha "obra de juventud" como expresión de su filosofía, y aceptan sólo las ulteriores como muestra de su pensamiento filosófico.

En el primer caso las interpretaciones hicieron de la idea de una ciencia de la "naturaleza humana" una investigación sobre teoría del conocimiento. Se ponía de relieve en ese contexto la importancia de la psicología en la obra del filósofo escocés. En el segundo caso, la obra de Hume es considerada más que nada como sociología, incluyendo su más o menos de psicología y su más o menos de moral. En el tercer caso el carácter sistemático del que el intento de una ciencia de la "naturaleza humana", enunciado por Hume en el Tratado, pretendía dar cuenta por la investigación y asentamiento de sus principios, se perdía en el vacío. Si atendemos a esta última tendencia interpretativa, resulta que la obra de Hume, lejos de constituir un sistema, habrá de entenderse, según declara Noxon, como "una serie de obras relativamente independientes que tratasen por separado los diversos temas anunciados en la introducción del Treatise" (1). De esta forma toda polémica en torno a si la obra de dicho autor ha de entenderse preferentemente como teoría del conocimiento, o como psicología, o como moral, o como sociología, desaparece para dejar paso a una interpretación que "parece" casar mejor con el espíritu de la época ilustrada en cuanto incluye como filosofía tanto las "Cartas" de Voltaire como los "Pensamientos" de Diderot, o el "Diccionario" del mismo Voltaire, etc.

Tal interpretación de Hume supone que cuando se habla de sistema con relación a su obra sólo se puede hacer uso de un concepto de sistema al que voy a denominar intencional, según el cual se asocia el concepto de sistema filosófico al conjunto de ideas de un pensador; ideas que tratan de ser expuestas en forma de totalidad ordenada por medio de un concepto general, es decir, de acuerdo con aquello que de común manifiestan. Lo que manifiestan en común se hace coincidir con el concepto

de método único. Por ello, rechazar el concepto de sistema con relación a la obra de Hume puede hacerse pasar por la interpretación más exacta de su pensamiento, que reacciona contra el ideal metódico-sistemático expresado en el racionalismo matemático deductivo, el cual encuentra en el siglo XVII sus expresiones más claras tanto en la obra de Descartes como en la de Spinoza. Ya en el mismo siglo, sin embargo, la obra de Pascal supone una ruptura con dicho ideal de sistema, hasta el punto de que J. Perdomo puede afirmar que en Pascal "diversos son los caminos que conducen a la verdad. El entendimiento humano puede llegar a su consecución por diversas vías. El conocimiento no es una función homogénea que se realice siempre de la misma manera. Hay, por tanto, diversos métodos. Tantos como especies de conocimiento" (2).

Tales afirmaciones pueden ponerse en parangón con las de Passmore, que suponen la existencia de una pluralidad de filosofías en Hume. Reconocer este hecho no afirmando simultáneamente la conclusión que extrae Passmore: "...ser humeano es, precisamente, no tomar ningún sistema como decisivo, no tener nada por definitivo salvo el espíritu de investigación" (3), exige tratar de determinar cuáles son los diversos métodos existentes en la filosofía humeana, y cuál es la forma de su coordinación, es decir, el modo en que entre ellos se puede hablar de articulación; lo que permitiría hablar de un planteamiento sistemático en la obra de Hume. De no existir tal posibilidad, habría que dar la razón a Passmore, y sostener todo lo más que Hume, como hijo de la Ilustración, participa del carácter general que Cassirer trazaba como propio de dicha época: "en modo alguno -decía- se desestima el esprit sytématique ni menos se le hace a un lado; pero con el mayor rigor se le diferencia del esprit de sytème" (4). Donde por espíritu de sistema hay que entender el ideal cartesiano del método que anteriormente señalaba, y por espíritu sistemático un nuevo ideal metódico introducido ya por Locke, que alcanza su culminación en la obra de Newton. Es aquel que proclama una nueva alianza entre el espíritu positivo y el racional, y que pretende lograr por medio de la observación y experimentación (de la investigación) la organización sistemática de los datos. De ser ciertas las afirmaciones de Passmore, tal método quedaría truncado, en su último paso, en la filosofía de Hume, lo que habría que tomar como la coronación del carácter escéptico que tradicionalmente se ha atribuido a los planteamientos humeanos. Y sin embargo Hume no se consideraba escéptico:

"Si en este momento -afirma en el Tratado- se me preguntara si creo sinceramente en este argumento, que con tanto trabajo parezco inculcar en los demás, y si soy realmente uno de esos escépticos que mantienen que todo es inseguro y que nuestro juicio no posee en ninguna cosa medida ninguna ni de verdad ni de falsedad, replicaría que esa pregunta es completamente supérflua, y que ni yo ni ninguna otra persona ha sido nunca sincera y constantemente de esa opinión" (5).

Estas y otras afirmaciones semejantes sobre el tema tratan de salvarse con la distinción entre escepticismo académico y escepticismo vital, no suficiente para resolver el problema que la obra de Hume presenta a la hora de una interpretación sistemática. Para un lector conocedor solamente de la lógica clásica, la lectura del Tratado puede sugerir una burla o un engaño. Las tesis de una pluralidad de filosofías en Hume, si se toman literalmente y no en el sentido de pluralidad de métodos, parecen una justificación demasiado sofisticada del a primera vista amasijo de conceptos, términos y principios filosóficos usados por Hume, que tan pronto parece estar usando como oponiéndose a una filosofía, y afirmando o negando un determinado principio. Esa situación, que suele reducirse a una problemática meramente lingüística, disfraza un planteamiento de honda raíz filosófica.

Tratemos en primer lugar el problema de la afirmación de principios cuya imposibilidad ha sido demostrada anteriormente. Cuando Hume intenta fijar las reglas generales según las cuales se puede dar cuenta de las relaciones de causa-efecto, nos indica que el problema de la causalidad descansa en la siguiente contradicción: que "no hay nada existente, sea interna o externamente, que no pueda ser considerado como causa o efecto" y que "no hay ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los seres y les dé derecho a esa denominación" (6). Sólo la experiencia será capaz de proporcionar el principio de uniformidad de la naturaleza que Hume trata de formular en la cuarta regla. Pero, como señala Noxon, "previamente había demostrado que este principio ni es demostrable ni es la conclusión de una inferencia plausible", y concluye: "Se trata de un principio natural del entendimiento implícito en el hábito de generalizar, un principio psicológico cuyo funcionamiento es fácil de discernir en las operaciones mentales y que se puede explicar en términos de principios asociativos" (7). Sin embargo, resulta que los principios psicológicos se fundan a su vez en el carácter uniforme de la naturaleza humana, y, por otra parte, el "funcionamiento



fácil de discernir" no se muestra tan claro en cuanto las distinciones entre la supuesta libertad de la voluntad y la supuesta necesidad de la naturaleza no son explicables por recurso a una voluntad suprema de eficacia infinita, según Descartes apuntaba y desarrollaba posteriormente Malebranche, que permitiría explicar sin género de dudas dicho mecanismo (8).

De lo anteriormente argumentado resulta que en el caso de la causalidad, que se apoya en la uniformidad de la naturaleza, o admitimos la contradicción nacida de las dos proposiciones iniciales, según las cuales: 1º cualquier cosa existente puede ser causa y 2º no existe ninguna cualidad en ninguna cosa por la cual podamos hablar de causa, o caemos en el círculo vicioso que supone la fundamentación del principio de la uniformidad de la naturaleza.

En segundo lugar encontramos que en el Tratado hay pasajes en que parece defender planteamientos exigidos por el método cartesiano al mismo tiempo que los rechaza. Así cuando dice:

"el único defecto de nuestros sentidos estriba en que nos dan imágenes desproporcionadas de las cosas representando como minúsculo e indivisible lo que en realidad es grande y compuesto de un gran número de partes. Y no advertimos el error, sino que tomamos las impresiones de los objetos minúsculos que aparecen a los sentidos como iguales o casi iguales a los objetos, de modo que al encontrar por la razón que hay otros objetos mucho más pequeños, concluimos con demasiada precipitación que éstos son inferiores a cualquier idea de nuestra imaginación, o a cualquier impresión de nuestros sentidos" (9).

En este pasaje se incluyen ciertos planteamientos cartesianos típicos: los sentidos nos engañan, concluimos con demasiada precipitación, pero al mismo tiempo se rechazan. Formulado lógicamente el problema de este planteamiento de Hume referido al cartesiano, encuentra posibilidad de interpretación en las llamadas lógicas paraconsistentes (10). Admitirlas supone a la hora de leer la obra de Hume dar una nueva orientación al problema de la contradicción, aceptando dos principios: el de negación fuerte o supernegación y el de negación débil. "La diferencia entre dos negaciones, fuerte y débil, nos permite entender -señala L. Peña - la diferencia entre meramente negar una oración, que es afirmar la negación simple (débil, natural) de la misma; y rechazar la oración, que es un acto mucho más fuerte

y diferente consistente en proponerse deliberadamente no aceptar la oración (11).

Aceptar la negación débil supone superar el principio de Escoto -de una contradictoria se sigue cualquier cosa- permitiendo sostener que para cualquier enunciado 'p' "es afirmable con verdad que no es verdad 'p' y no-p'; o sea ... es afirmable con verdad que 'o p o no-p'. (Entiéndase que el 'o' no es forzosamente exclusivo: no se excluye la verdad simultánea de ambos disyuntos; sólo se excluye que sean ambos totalmente falsos)" (12).

El principio de negación débil permite afirmar que ambos términos de la contradictoria pueden ser ambos verdaderos en algún grado y en algún aspecto. La introducción de estos principios permite examinar a una nueva luz el problema del discurso humeano. En el caso de la relación con la filosofía cartesiana nos permitiría afirmar que los principios de dicha filosofía son verdaderos en algún grado y en algún aspecto respecto de la filosofía humeana. Lo que permite dar cuenta en otros términos que los de simplemente poner de relieve o rechazar por incongruentes el lenguaje y el problema de los principios usados y planteados por Hume; así como entender de una forma diferente la filosofía que propuso.

En las páginas que siguen expondré aquellas líneas que entiendo constituyen el fundamento de la ontología humeana, apartándome con ello de las afirmaciones de Oscar Masotta, apoyándose en la interpretación de Deleuze: "La filosofía, de esta manera, deberá plegarse a la 'reflexión' del sujeto y a las acciones de los hombres y no constituirse como ontología" (13). Afirmación perfectamente comprensible desde el punto de vista que adopta Deleuze al hablar de la filosofía de Hume: "...el espíritu no es naturaleza; no tiene naturaleza. Es idéntico a la idea de espíritu. La idea es lo dado, tal como es dado; es la experiencia. El espíritu es dado. Es una colección de ideas; no es siquiera un sistema" (14).

Analicemos en primer lugar el problema de la pluralidad de métodos comenzando por el método que clásicamente se le atribuye y que, como señalaba anteriormente, era el propuesto por Newton. De Hume, quien se reconoce admirador de Newton, se ha dicho que su conocimiento de la obra de éste no podía pasar de ser superficial, en cuanto adolecía de falta de preparación matemática para seguir las demostraciones (15). Si ello es así, tal vez a eso mismo se deba que la teoría psicológica de la asociación no sea traducible

a los términos de la teoría de la gravitación universal; así como que Hume haya tomado de Newton, sólo en términos generales, el paradigma explicativo por él propuesto; aquel que se conoce como método experimental y que consiste en: 1. prescindir de hipótesis, 2. reunir el máximo de información para cada caso sujeto a examen y 3. elaborar las descripciones y explicaciones que permitan predicciones acerca del caso (16).

La conciencia crítica que nace con Hume va a ser tan rigurosa con ciertos planteamientos newtonianos como lo fue la cartesiana con el saber aprendido. El concepto de entidad absoluta, equivalente a la idea racionalista de sustancia, es destronado del lugar de privilegio que ocupaba incluso en el sistema newtoniano (17). En la filosofía de Hume no hay términos que puedan hacerse equivalentes a algo absoluto, y, por tanto, que permanezcan constantemente idénticos e inmóviles en virtud de su propia naturaleza.

La conciencia crítica supone la necesidad de fijar límites al ejercicio de la razón, de forma que puedan ser desterrados los fantasmas del entendimiento que ya el Novum Organum de Bacon intentaba eliminar. En ese contexto tal vez el único hecho que podría ser considerado como absoluto en virtud de su naturaleza es la contrariedad; y ello porque tal parece ser la característica definitoria de la naturaleza humana cuando es tomada, no por referencia a términos absolutos trascendentes a ella misma, sino en el ejercicio propio de su ser, es decir, en la historia. Del análisis que Hume lleva a cabo en la primera parte del Tratado, sobre las distintas posturas en matemáticas ante la consideración de un mismo problema, no parece desprenderse la posibilidad de otro principio más fundamental, y tal parece ser también la forma del comportamiento práctico del hombre, que examina en el libro segundo de la misma obra titulado "De la moral". Se trata, por tanto, de llevar a cabo un análisis de experiencias en contrario, con el fin de determinar, en el ámbito que en el sistema de Newton era de lo relativo, si existen unos principios universalmente válidos de la naturaleza humana. Tal parece ser la intención del Tratado, que hizo posible la apreciación de Passmore, a saber, que Hume pretendía ser el Newton de las ciencias morales (18). El método experimental exige la limitación del ámbito de la razón al marco de la temporalidad como ámbito de la experiencia humana, donde se trata de establecer reglas generales con las que proceder en el análisis. Hablar de tales reglas supone tener en cuenta, no sólo el método mencionado, sino también otros que, como pone de relieve Vergez, Hume conoció durante su estancia en La Flèche (19). Me refiero a las distinciones de Pascal



entre espíritu de geometría y espíritu de sutileza, que dan origen a métodos diferentes, pero necesarios ambos para el conocimiento de la naturaleza humana, y de cuya síntesis pretende dar cuenta el llamado método de convergencia. El mismo Hume subrayó la importancia del esprit de finesse para el conocimiento del hombre, pero al mismo tiempo reconoció la necesidad del esprit géométrique, que como método lleva al descubrimiento de verdades que, si bien pueden no ser exactas en razón de su origen (la apariencia general de los objetos), no son afectadas por la variación que depende de la observación de los sentidos (20).

El método de convergencia, que intenta posibilitar la superación del pluriperspectivismo por determinación de la verdad fundada sobre la concordancia de perspectivas, supone en la filosofía de Pascal el tránsito de la probabilidad a la certeza, que surge en el contexto de la superación de las contradictorias. Como señala Perdomo, por probabilidad no puede entenderse un cálculo de probabilidad exclusivamente matemático, ni siquiera de probabilidades metafísicas, sino de probabilidades reales (21). La polarización del cálculo de probabilidades en función de cada uno de estos órdenes trae consigo tres interpretaciones posibles de la conocida "apuesta" de Pascal: la matemática, la metafísica y la pragmática. La valoración de las disyuntivas resultantes de las proposiciones de los tres órdenes, ya no es determinada por la razón, sino por el corazón. Pero con la apelación a las razones del corazón, al esprit de finesse, y en último extremo a la fe, Pascal apela a la razón de la autoridad divina, plasmada en el Evangelio, cuya virtud consiste en colocar los contrarios no en un mismo sujeto, sino en sujetos distintos. La unión de las contradictorias sólo tiene solución en la enseñanza divina (22).

Limitar el ámbito de la razón al de la temporalidad supone la imposibilidad de apelar al punto de vista divino como resolución de tesis contradictorias, y exige situar la posibilidad de su superación en el ámbito de lo estrictamente humano. La acumulación de probabilidades da lugar a uno de los principios rectores de la acción y el conocimiento humanos: la creencia, que, indisolublemente ligada a la experiencia, implica la determinación de la evidencia en el ejercicio de la contrariedad, lo que exige rechazar tanto las posiciones sustancialistas (monistas) como las tesis relativas a lo infinito en beneficio de la determinación de límites y de una concepción gradualística ligada al principio de semejanza. En ese contexto se hace posible la coordinación entre los distintos métodos. Hecha esta referencia a la diversidad metodológica y su coordinación, su examen detenido sólo puede llevarse

a cabo en el contexto de la propuesta ontológica de la filosofía humeana.

Para su análisis voy a partir de la noción de substancia, definitoria de un concepto de ser intemporal e inmutable y, por tanto, idéntico. Hume rechaza dicha noción, definida en los términos de un absoluto en virtud de su propia naturaleza, es decir, como algo que puede existir por sí mismo; por consiguiente, independientemente de nuestras percepciones; pues éstas, que no son sino impresiones particulares que producen ideas simples, son referidas a 'un algo desconocido' en que se supone inhieren (23).

Hume critica a los metafísicos en general y también a los teólogos cuyo concepto de ser supremo estiman que no difiere del concepto de substancia simple e indivisible, que existe en todas partes sin presencia local. Con tal idea se trata de poner de relieve la existencia de un ser que sostiene y produce toda modificación sin sufrir en sí mismo diferencia alguna; en él inhieren toda pasión y configuración y puede variarlas sin sufrir variación alguna. Esa noción de ser, substancia y actividad (voluntad suprema), sustituye en algunos casos el término "modificación" por el de "acción", como sucede en la filosofía de Berkeley.

El filósofo irlandés, de quien Hume acepta las tesis relativas a la idea general, entendía, sin embargo, que nuestras ideas, aunque dependientes de nuestras percepciones, no eran sino el resultado de la actividad producida por un ser percipiente activo al que denomina mente, alma o yo mismo; palabras con las que no denota "ninguna de mis ideas, sino algo totalmente distinto de ellas, en donde existen, o, lo que es igual, por medio de lo cual son percibidas" (24). La substancia, mente o alma humana, capaz de producir ideas y de suscitarlas voluntariamente, depende por razón de su capacidad inestable e insegura de los efectos de una mente más poderosa y sabia que es la productora de las reglas o leyes de la naturaleza. Las ideas nacidas de las percepciones sensoriales son, para Berkeley, más fuertes que las producidas a voluntad por las mentes humanas, puesto que dependen de la impresión de leyes producidas por la mente suprema; tienen, por tanto, más realidad en sí que aquellas que la mente humana es capaz de producir (25).

La crítica de Hume al planteamiento de Berkeley se centra en el término "acción", que éste no distingue del de "modificación". Decir acción de una substancia,



consistiendo su ser en la percepción o modo de la misma, es para Hume indiferente. El modo es producido por la acción de la substancia. No se pueden admitir "tantas diferencias e incluso oposiciones en la percepción sin sufrir ningún cambio fundamental" (26), es decir, sin variación de la substancia activa, cuya esencia consiste en la pura actividad a la que se denomina percepción.

Hume, manteniendo la tesis relativa a la importancia de la percepción, que comprenderá tanto ideas como impresiones, da paso a una concepción ontológica opuesta a la unicidad sustancial. Afirma que un "objeto" puede existir y no estar en ningún lugar. "Un objeto no está en ningún sitio cuando sus partes no están dispuestas entre sí de modo que formen una figura o cantidad, ni que el todo lo esté con respecto a otros cuerpos como para responder a nuestras nociones de contigüidad y distancia" (27). Tal problema, solidario de una determinada concepción de lo que son extensión y materia, y en el que está implicado un determinado concepto de identidad, puede plantearse previamente al examen de lo que Hume entiende por estos conceptos en los siguientes términos. Cuando hablamos de olores, sabores, etc., nos referimos a objetos, supuesto el principio de que tenemos una noción de objeto, según la cual hay que admitir que ningún objeto puede aparecer a los sentidos, o, en otras palabras, que ninguna impresión puede hacerse presente a la mente, sin estar determinada en sus grados de cantidad y cualidad (28), y, sin embargo, el olor, el sabor, al igual que una reflexión moral, no pueden estar colocados a la derecha o a la izquierda de nada, ni pueden tener una figura cuadrada o circular (29). Cuando comemos una fruta obtenemos un determinado sabor, y suponemos que tal sabor corresponde al objeto extenso, dotado de figura y cantidad; pero cuando así pensamos, estamos haciendo uso, según Hume, de aquel principio escolástico que afirma "totum in toto et totum in qualibet parte", que es lo mismo que decir "que una cosa se halla en un determinado lugar y que sin embargo no está allí" (30). En el caso del olor o sabor, que puede ser el ejemplo más claro, nos movemos entre una doble inclinación, "la de la fantasía, por la que somos llevados a incorporar el sabor al objeto extenso, y la de nuestra razón, que nos muestra la imposibilidad de tal incorporación" (31).

Estos objetos que no existen en ningún lugar son, sin embargo, sostiene Hume, materiales. Cuando nos empeñamos en afirmar la continuidad de lo que la razón nos muestra como discontinuo, y suponemos por ejemplo que un sabor está por igual en todas las partes de una fruta, lo que realmente hacemos es fingir "un principio nuevo e inteligible que conecte entre sí los objetos e impida

su discontinuidad o variación" (32). Suponemos entonces que ha de existir 'algo' invariable soporte de toda variación, a lo que se llama alma, yo o substancia. Su ser es determinado, sin embargo, previamente, en razón de su invariabilidad, como idéntico. Hume se opone a aquellos metafísicos que, en función de un continuismo radical, afirmaban la realidad de una substancia infinita cuyo ser es determinado en razón de la no distinción ontológica de partes. En efecto, el concepto de substancia supone concebir la existencia de un algo inmutable a través de los cambios. Al mismo tiempo se opone a aquellos materialistas que no admiten la existencia de objetos separadamente de la extensión, aunque por razón de los principios de contigüidad y sucesión sólo sean pensables por referencia a objetos extensos. La substancia, si es algo, no puede ser ni inmaterial ni indivisible; por consiguiente, el pensamiento tampoco tendrá por qué ser inmaterial. En la filosofía de Hume el supuesto ontológico del que hemos de partir es la afirmación de que todo objeto es material, pero no todo objeto es extenso; por tanto, la extensión no es la única forma de materialidad. Se trata de un materialismo pluralista, cuyo significado tendremos que determinar.

Siguiendo el orden de razonamiento anterior voy a partir de la noción de idea, que parece ser la menos adecuada para ser considerada material, y que permitirá determinar un tipo de objetos a los que vamos a llamar exclusivos del entendimiento, distintos de los objetos morales y de los objetos extensos. Idea llama Hume a una percepción cuyo grado difiere en fuerza y vivacidad del de una impresión, siendo las impresiones también percepciones. Con el término "percepción" se designa, por consiguiente, tanto impresiones como ideas (33).

No puede identificarse sin más impresión con sensación, no son equivalentes estrictamente hablando. Un dolor, localizado en una determinada zona del organismo, puede producir una percepción de orden sensitivo, es decir, una impresión de sensación. Así puedo decir "la pierna me duele". Hume supone que tal percepción producirá el otro tipo de percepción, una idea copia de aquélla. Pero las impresiones simples de reflexión no se forman solamente como copias de impresiones de sensación, sino también poniendo en relación ideas simples, que a su vez tienen su origen en impresiones simples. Las impresiones de reflexión (emociones, deseos, pasiones y conexión necesaria) son percepciones con las que surge, al igual que con el objeto sabor, el problema relativo a su localización. No decimos 'mi pierna enferma tiene miedo', sino 'yo tengo miedo', donde el término "yo" no designa en Hume algo sustancial y determinable intemporalmente,

sino relaciones entre distintas impresiones e ideas correspondientes en cuya formación influye terminantemente la 'costumbre' y la 'memoria'.

Hemos de tener en cuenta, además, que Hume no designa con el término "impresión" simplemente el proceso genético de formación de ideas. Así lo indica en una nota del Tratado, según la cual con el término "impresión" hay que entender que se designan las percepciones mismas (34). Como se observa Hume generaliza el término "impresión" y lo hace equivalente al de "percepción". ¿Por qué entonces no suprimir el término "idea"? En la misma nota, antes citada, se nos indica que la intención es restituir el sentido original del término "idea" del que "se había apartado Locke al hacerlo valer para todas nuestras percepciones".

Me parece que no tergiversamos la forma en que Hume entiende la noción de "impresión", así como la relación entre impresión e idea, si afirmamos que la formación de la idea es determinada en algún grado por una o varias impresiones de sensación. Según lo cual no puede entenderse por impresión solamente una sensación asimilable puntualmente a un sentido, sino relaciones entre distintos sentidos que producen percepciones sensoriales, cuya copia es una idea. Pero, hay que afirmar también que, si bien en el proceso de formación de ideas existe siempre algún tipo de sensación que desencadena el proceso, constituidas éstas, la impresión o impresiones actuales solamente corroboran y establecen la vigencia de la idea. Todo ello determina que el término "impresión", siendo equivalente al de "percepción", no puede ser idéntico; para darse identidad entre ambos términos sería necesario suponer equivalencia estricta entre impresión e idea, lo que Hume no acepta. El término "idea" no designa, por tanto, solamente la copia inmediata de una impresión o impresiones presentes, sino copias de ideas anteriores que son corroboradas en sus variaciones posibles y adquieren vigencia ante y con impresiones actuales.

Por otra parte, el término "impresión" no equivale estrictamente al de "sensación"; con él se designan impresiones de reflexión que pueden constituirse simplemente a partir de ideas que obedecerán a impresiones simples, pero no directamente.

Cuando no se atiende al proceso genético, se supone que existen ideas que no tienen impresiones correspondientes: "puedo imaginarme una ciudad como la Nueva Jerusalén, con pavimentos de oro y muros de rubíes, aunque jamás haya vista tal cosa" (35); asimismo se supone que hay ideas que no se ajustan a grados de cantidad y cualidad. Tal es lo que sucede con las ideas abstractas, uno



de los casos de las ideas complejas, que o no tienen impresiones correspondientes o se supone que no pueden ser determinadas según grado.

Podemos decir en general que el problema de las ideas complejas surge cuando se entiende que no son ideas particulares, es decir, cuando no se atiende al proceso genético afirmando entonces que no pueden provenir de impresiones simples. Se sostiene entonces que la idea compleja proviene de la existencia de 'algo' en lo que inhieren distintas cualidades particulares. Pero como las distintas cualidades son descubiertas en la experiencia, unimos las nuevas cualidades que vamos descubriendo a las anteriores 'como si' su idea hubiera formado parte del compuesto desde el primer momento. Sumar las nuevas cualidades a las anteriores se hace en función de que hay un 'algo originario' y que poseemos ciertos principios que 'dan razón' de la necesidad de la relación entre las cualidades, que permite su cohesión y la adición de las novedades descubiertas. Pero como no se admite que el 'algo originario' pueda tener grado particular alguno, ni de cualidad ni de cantidad, no podrá determinarse en función de principios tales como semejanza, causa-efecto, relaciones de contigüidad, etc., que impliquen comparaciones entre distintos grados determinados cualitativa y cuantitativamente. Como ese 'algo' nos es desconocido, resulta incomprensible la razón por la cual suponemos que existe algo que determina necesariamente que A forma parte de B, que A procede de B o que A es igual a B. Se entiende, por ejemplo, que A es idéntico a A, siendo A substancia, cuando por inhesión de nuevas cualidades tendría que ser entendido como diferente según número, es decir, como no idéntico; e incluso podría ser considerado como no semejante, es decir, de género diferente (36).

El problema reside en que suponemos la existencia de continuidad donde no existen sino objetos discontinuos relacionados; es más -dice Hume- "por mucho que en un instante determinado podamos considerar a la sucesión relacionada como variable o discontinua, estamos seguros de atribuirle en el momento siguiente una identidad perfecta y de considerarla como invariable y continua" (37). La posibilidad de tal hecho descansa en el supuesto de un principio ininteligible, pero cuya realidad se admite, de forma que nos sea permitido afirmar conexiones entre los objetos e impedir su discontinuidad o variación (38). La no inteligibilidad de los principios estriba en que son supuestos 'a priori', identificados con ese algo desconocido, pero que se supone los posee como propios y es aquello de lo que todos se derivan, entendiéndose que de esta forma han de resultar inteligibles para nues-

tro conocimiento. Suponemos así que con sólo decir 'identidad' 'causa', 'substancia', 'modo', etc. es suficiente para que se tornen inteligibles tales términos en virtud de un 'algo originario', que es, él mismo, la identidad, la causa, la substancia, etc.

La solución al problema de la idea compleja sólo es posible, entiende Hume, si empezamos por admitir:

1º que la mente no puede formarse noción alguna de cantidad o cualidad sin tener una noción de los grados de cada una (39),

2º que teniendo todo objeto en la realidad un grado preciso de cantidad y cualidad, toda idea lo tendrá también (40),

3º que, aunque la capacidad de la mente no sea infinita, podemos, con todo, formarnos simultáneamente una noción de todos los grados posibles de cantidad y cualidad (41).

Diremos que es idea compleja aquella que reúne en sí todo grado posible de cantidad y cualidad respecto del campo de objetos de que es predicada. La idea abstracta (una forma de idea compleja) es particular en su naturaleza (42): es la idea particular de un objeto cuyo ser consiste en la reunión de una pluralidad de ideas. En cuanto tales ideas lo son de objetos determinables espacio-temporalmente su naturaleza es particular. Las ideas abstractas, como las complejas, son generales en su representación; el término que nos sirve para designarlas y recordarlas subsume todos los casos posibles de aplicación. Por ello, y porque experiencia, hábito y costumbre deciden acerca de su constitución y aplicación, la determinación de todos los grados posibles no puede llevarse a cabo más que de forma imperfecta. La afirmación de Hume, según la cual "podemos formarnos simultáneamente una noción de todos los grados posibles de cantidad o cualidad", no puede entenderse sino en los términos analizados, que exigen equivalencia estricta entre idea y objeto.

Ahora bien, el tercer punto se torna confuso e impreciso si entendemos, no que podemos determinar todos los grados posibles: los grados de cada objeto singular que cae bajo una idea y el grado correspondiente a la idea, aunque sea determinable sólo de forma imperfecta; sino que podemos, aunque la mente no sea 'infinita', determinar el grado de todo lo posible. Entonces la idea abstracta se torna vacua, su conjunto de referencia no está delimitado. Corremos el riesgo de volver a considerar la idea compleja como general y a caer en la aceptación de un

algo originario. Intentar resolver tal confusión exige atender a y entender el concepto de existencia.

Para Hume:

"La idea de existencia es... exactamente la misma cosa que la idea de lo concebido como existente. Si se une la idea de existencia a la de cualquier objeto, no se añade nada a esta última" (43).

Reitera en otro texto:

"No hay impresión ni idea de tipo alguno de que seamos conscientes o tengamos memoria, que no sea concebida como existente" (44).

Ser y existencia son identificados por nuestro autor, según la noción anterior, con la noción de idea. Por ello la idea de existencia no puede aplicarse exclusivamente a los objetos correlatos de la impresión simple, sino que tendrá que ser extensiva a los objetos de las ideas complejas. Por otra parte, la existencia no es una cualidad del objeto, no es nada añadible por lo que el objeto pase a ser considerado como dotado de una nueva propiedad. Existencia y pensamiento se identifican en toda la amplitud del término pensamiento, puesto que

"todo lo que la mente concibe claramente incluye la idea de existencia posible, o, en otras palabras, nada que podamos imaginar es absolutamente imposible" (45).

Respecto del problema de la existencia ha de tenerse en cuenta la distinción entre existencia posible, existencia real y existencia externa. Toda idea de un ser (objeto), para ser formada (lo que en el caso de las ideas complejas exige relaciones entre ideas), ha de atenerse para su constitución a los principios de asociación de ideas: semejanza, contigüidad en el espacio y en el tiempo, causa y efecto. Además, cuando la mente reúne dos o más ideas formando una sola, cada una tiene que tener existencia empírica, aunque sea separadamente. El problema es la existencia del resultado de la unión.

"Podemos formarnos la idea de una montaña de oro, y concluir de aquí que tal montaña puede existir realmente. No podemos formarnos, en cambio, la idea de una montaña sin valle, por lo que consideramos que esto es algo imposible" (46).

Lo existente, tanto real, como posible, como externo se identifica con lo concebible distintamente, y se dis-



tingue de lo imposible, de lo falso, por no contradecir las relaciones de ideas (principios de asociación).

"Que la raíz cúbica de 64 es igual a la mitad de 10, es una proposición falsa y jamás podrá concebirse distintamente" (47).

Sin embargo, existencia real y existencia externa son términos equivalentes, corresponden a objetos cuya realidad es empírica e inmediatamente comprobable. La existencia posible se distingue y no se distingue de la existencia real y externa. Su distinción se realiza por el hecho de ser imposible su comprobación empírica; su indistinción por no ser imposible su determinación empírica, aunque de hecho sea falsa: "... que César o el Angel Gabriel o cualquier ser nunca existió, podrá ser una proposición falsa, pero de todas formas es perfectamente concebible y no implica contradicción" (48).

La idea de existencia externa requiere, por su importancia, detenerse en su consideración. Teniendo en cuenta que nuestras percepciones no son continuadas, y que la presencia de los cuerpos tampoco lo es, tal idea sólo puede constituirse en función de percepciones pasadas que, unidas a percepciones presentes, permiten la formación de determinadas ideas cuya verdad o falsedad, así como su comprobación empírica, es la causa determinante de la decisión acerca de la exterioridad o no exterioridad de su objeto (teniendo en cuenta que idea y objeto de la idea en el caso de las ideas abstractas no son distinguibles para Hume). La idea de existencia externa se halla unida necesariamente a 'relaciones' de causa a efecto y está ligada también a la constitución de la creencia (belief) que posteriormente hemos de analizar.

Ahora bien, ser posible y ser real se distinguen de ser ideal. El objeto ideal equivale, para Hume, a la noción de substancia, que no es una idea compleja en los términos anteriormente analizados, sino la noción de un 'algo' inmutable e intemporal.

Considerar el ser ideal supone tener en cuenta que Hume aproxima (ideas de la) imaginación a (ideas de la) razón, pero que ambas se distinguen (según grado, por la influencia sobre el sujeto) de ideas de la fantasía, que se hacen equivalentes a ideas ficticias. A este orden de ideas pertenece, por ejemplo, la correspondiente a la afirmación "todo el globo terrestre, más aun el universo en su conjunto, puede ser considerado como una unidad" (49). En este caso, el término "unidad" es una denominación ficticia "que la mente puede aplicar a cualquier cantidad de objetos que ponga juntos" (50).

Idea ficticia, idea fantástica, es equivalente a idea inconexa, siendo su inconexión resultado de la vacuidad del término "unidad" bajo el que se reúnen cualesquiera objetos. Se supone así que el término "unidad" es aplicable a la reunión de cualesquiera objetos y a todos los objetos. Por ello, afirma Hume que dicha unidad no puede "existir por sí sola más de lo que puede un número" (51). Por tanto, sólo la expresión numérica "unidad" tiene sentido, pero no el uso que de ella se hace en una expresión como "el mundo es uno". La idea fantástica es, pues, una idea sin correlato objetivo (cantidad y cualidad determinadas según grado) en el campo de la experiencia cognoscitiva, aunque sí lo tiene en el orden de los sentimientos y pasiones. De ahí que Hume, al conceder importancia relevante al estudio de pasiones y sentimientos para la investigación de la naturaleza humana, considere la idea ficticia sumamente importante en orden al ámbito de la literatura y la poesía, así como en el de la práctica. "Cada ficción o idea inconexa -afirma Hume- teniendo la misma influencia que las impresiones de la memoria o las conclusiones del juicio, es admitida con el mismo valor y actúa con igual fuerza sobre las pasiones" (52).

Nociones como la de substancia, alma, mundo, Dios, que, concebidas a la manera racionalista, no tienen un conjunto de objetos delimitado como referente, sino el todo, no pueden ser sino ideas ficticias, entes ideales, es decir, objetos que no tienen términos simples como correlatos de la percepción. Por ello Hume entiende que, dada la admisión de un mundo ideal, tenemos idéntica razón para referir ese mundo ideal a otro mundo ideal, o sea, a un nuevo principio inteligente, y así podemos seguir 'in infinitum'; y pone nuestro autor en boca de Cleantes la siguiente afirmación: "Mejor sería, por lo tanto, no asomarse nunca más allá de este mundo material" (53). Tal proposición supone la imposibilidad de remitir el mundo material, el mundo de la experiencia, a un trans-mundo ideal de principios fijos y válidos intemporalmente; su admisión es la que puede llevar de forma efectiva al escepticismo de tipo pirrónico, por ejercicio del cual "...inmediatamente se acabaría todo discurso y toda acción, y los hombres quedarían sumidos en un sueño absoluto hasta que las necesidades de la naturaleza, al no ser satisfechas, dieran fin a su miserable existencia" (54).

Afirmar que la hipótesis religiosa pertenece a un trans-mundo ideal, del que nada sabemos, no significa para Hume que tal hipótesis no tenga validez en el mundo material. Por el contrario, nuestro autor entiende que la hipótesis religiosa, siguiendo su tesis afirmada en

el Tratado, de que religión y filosofía persiguen los mismos fines, tiene el valor de "un método más para dar razón de los fenómenos visibles del universo" (54).

En el contexto de la consideración humeana puede afirmarse que las ideas ficticias, no por ser fantásticas dejan de ser materiales; solamente sucede que su ámbito de vigencia es distinto del cognoscitivo, aunque tengan su origen en él. La razón de ello se encuentra no sólo en la afirmación de Hume de que toda percepción y, por consiguiente también las ideas, es material, sino sobre todo en la forma en que dichas ideas son consideradas. Las ideas ficticias, los entes ideales, tienen su ámbito de valor propio en el campo de los sentimientos y las pasiones, en el que rige el principio de la simpatía, uno de los más importantes de la naturaleza humana. En virtud de él se produce la transferencia de las ideas de aquellas personas con las que 'simpatizamos' a nuestro propio yo, transformándose en impresiones. Posteriormente analizaré más detenidamente este principio; diré ahora solamente que en virtud del mismo las ideas ficticias, que en el orden cognoscitivo, por inconexas, no tienen valor alguno salvo el de la consideración de un trans-mundo ideal, entran en el orden claramente material de impresiones e ideas, que a su vez generan nuevas ideas.

Limitar el ámbito en que la razón tiene influencia al campo de lo material, y hacer de lo material lo único real y posible, puede, desde luego, tener muchos problemas, pero también elimina otros nacidos de la tesis opuesta, entre los que se pueden citar los siguientes:

"...al decir -señala Hume- que la idea de un ser infinitamente poderoso está conectada con cualquier efecto deseado por él, no decimos realmente sino que un ser, cuya volición está conectada con todo efecto, está conectado con todo efecto, lo que es una proposición idéntica y no nos permite comprender la naturaleza de ese poder o conexión. Pero, en segundo lugar, si suponemos que la divinidad es el principio grande y eficiente que suple la deficiencia de todas las causas, esto nos lleva a los más crasos absurdos e impiedades" (55).

Dicho lo anterior, se trata de examinar, en el ámbito de lo material, de lo múltiple, divisible y cambiante, los principios que rigen la naturaleza humana.

El análisis llevado a cabo de las ideas complejas nos va a permitir determinar, en la filosofía de Hume, la existencia de una serie de principios que, reunidos bajo el término genérico de 'relaciones', hacen posible hablar con propiedad de un tipo de objetos, los exclusivos



del entendimiento, distintos de los extensos y los morales. Las relaciones son ideas complejas y, en cuanto tales, ideas particulares de unos objetos, cuya formación tiene lugar por composición de impresiones simples. Las relaciones se distinguen del resto de las ideas complejas por introducir los principios de enlace que permiten la comparación entre nuestras ideas. Hume define el término "relación" en dos sentidos:

1º en el uso corriente del lenguaje se entiende por "relación": "la cualidad por la que se unen dos ideas en la imaginación... y la... circunstancia particular en que, incluso en la unión arbitraria de dos ideas en la fantasía, podemos pensar que es conveniente compararlas" (56),

2º "sólo en filosofía -nos dice- lo extendemos para indicar cualquier asunto determinado de comparación, sin un principio de enlace" (57).

Y es que en efecto las ideas relaciones pretenden determinar cuáles serán los principios de enlace válidos para cualesquiera y todos los objetos. Hume enuncia a continuación la serie de relaciones que "cabe considerar como principios de toda filosofía". Estas son 'semejanza', 'identidad', 'espacio y tiempo', 'cantidad o número', 'cualidad', 'contrariedad', 'causas y efectos'; a ellas se puede añadir, en cuanto corresponde a todas, el 'grado' (58).

Examinar las relaciones exige tener conocimiento previo de la noción de extensión respecto de la cual adquieren aquéllas significado. Analicemos, por tanto, en primer lugar el problema de la extensión. No puede existir idea de extensión sin la acción de al menos uno de dos sentidos: la vista o el tacto; "nada -dice Hume- que no sea visible o tangible se manifiesta como extenso" (59). En función de ello niega Hume las tesis relativas a la infinita divisibilidad de la extensión, negación que va unida a una crítica de distintas concepciones matemáticas cuyas tesis critica, contrapone y compara. Frente a dichas tesis se sitúa en un punto de vista similar al de Berkeley. El analista de Berkeley, según señala J. A. Robles, "tiene un profundo contenido polémico; es un largo alegato 'ad hominem' encaminado a demostrar que si hay misterios en la religión, la matemática de la época no está exenta de ellos y que los matemáticos harían mejor en intentar reparar las fallas en su terreno que intentar predicar en terrenos ajenos" (60). Uno de los argumentos de Berkeley, según señala el autor citado, se centra en la que él denomina crítica semántica y que podemos resumir como sigue: no hay palabras significativas

sin ideas; expresiones matemáticas que pretenden hacer referencia a un conjunto 'actual' de objetos carecen de valor cognoscitivo, es decir, "tales expresiones matemáticas son significativas pero no tienen referencia" (61).

Coincidiendo con la tesis de Berkeley, la idea de infinito matemático es, para Hume, una idea ficticia. Podemos explicar la argumentación de Hume como sigue. "La idea que nos hacemos de una cualidad finita no es infinitamente divisible" (62). Pero al mismo tiempo afirma que "podemos descubrir el error de la opinión vulgar de que la capacidad de la mente está limitada por los dos extremos, y de que a la imaginación le es posible formarse una idea adecuada de lo que va más allá de cierto grado de pequeño grandeza" (63). La razón de ello es que nuestros sentidos nos engañan, nos presentan "imágenes desproporcionadas de las cosas, representando como minúsculo e indivisible lo que en realidad es grande y compuesto de gran número de partes" (64). Si la primera afirmación conduce a la conclusión de que toda idea, siendo de una cualidad finita, será una idea limitada (lo que vale para todas nuestras ideas, incluidas las complejas), la segunda afirmación supone que podemos formarnos ideas de lo finito que vayan más allá de los límites dados de pequeñez y grandeza; lo que implica afirmar una desproporción entre idea y determinación objetiva (65), de la que Hume hace responsable a los sentidos. Cuando el matemático habla de lo infinito, no argumenta irracionalmente, sino en función del engaño de los sentidos. Pero como la idea, y no sólo la sensación, es percepción -problemática en función de la que Hume argumenta-, toda idea tendrá que tener como correlato una extensión finita, delimitada, para cuya divisibilidad habrá que tener en cuenta la necesidad de límites. Si toda extensión es limitada, tiene un límite superior y uno inferior, entonces toda percepción de la extensión lo será de extensiones finitas. La idea que podemos formarnos de extensión sólo será posible en función de extensiones no divisibles infinitamente. Cuando se afirma la divisibilidad infinita, se niega la existencia de sus unidades; no se da una correlación entre idea y grado. Resulta completamente absurdo, señala Hume, "suponer que existe un número y negar en cambio la existencia de unidades" (66).

La argumentación de la infinita divisibilidad de la extensión se centra, por otra parte, según Hume, en la aceptación o no de las tesis relativas a los puntos matemáticos. Considerándose no-entes (inextensos) dichos puntos, su "unión no podrá producir en ningún caso una existencia real" (67). Aceptar la tesis de la infinita divisibilidad de la extensión supone rechazar, sin embar-

go, la posibilidad de puntos matemáticos, en favor de la continuidad infinita de lo extenso. Pero probar la imposibilidad de puntos matemáticos supone negar la existencia de la divisibilidad infinita en favor de la existencia de unidades (extensas) que la divisibilidad infinita niega, y en las que, sin embargo, se apoya la argumentación (68).

A la tesis del punto matemático, que por inextenso no permite constituir extensión alguna (Berkeley llegó a negar la existencia de la materia), y a la tesis de la infinita divisibilidad de la materia, que negadas las unidades las reconstruye sin base (idea ficticia), Hume opone su tesis de que nuestra idea de extensión exige, para poder constituirse, la presencia, para la imaginación, de puntos coloreados simples e indivisibles. Dichos puntos, siendo perceptibles, son los que permiten constituir nuestra idea de extensión por fusión (unión, no penetración) de estos puntos coloreados o tangibles. (69). Sin embargo, como Hume admite que no se puede probar la imposibilidad de puntos matemáticos, sostiene que los objetos de dicha ciencia son entes ideales, cuyas verdades son válidas intemporalmente, pero algunas de sus demostraciones son absurdas, y otras no tienen fundamento en la realidad, aunque sí utilidad siempre y cuando se positivice contextualmente la idea ficticia que, determinada, delimitada, dejará de serlo y pasará a constituirse en idea de la imaginación. El problema que Hume debate tiene conexión, aunque él no lo trate explícitamente, con el problema de los llamados números imaginarios y la constitución de los números complejos (70). Como señala J. A. Robles, ya "Albert Girard, al obtener un resultado imaginario como solución de la ecuación  $x^2 = 6x - 25$ , llama 'inexplicable' a tal resultado, a saber,  $3 \pm \sqrt{-16}$ " (71). Descartes entendió que dichos números eran producto de la imaginación, de tal forma que era posible constituir tanto raíces verdaderas como falsas (no reales), que no tuvieran cantidad alguna correspondiente (72). El problema de los números imaginarios, como el de la argumentación de Hume respecto del infinito, es el de la contradicción. Existen unas "realidades matemáticas" que pretenden dar cuenta de unas determinadas relaciones cuantitativas y para ello resulta necesario, paradójicamente, negar la cantidad. Respecto a los números imaginarios, Augustus de Morgan señalaba que "el símbolo  $\sqrt{-a}$  carece de significado o, más bien, que es contradictorio de suyo y absurdo" (73). Sin embargo, al mismo tiempo afirma la gran utilidad de estos números, en lo que coincidía con la apreciación emitida por Girard en 1629. Este sostenía que los números imaginarios (y, por ende, los complejos) servían para tres cosas: para la certeza



